L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 50. — 10 DEC. 1959

SERVICES ET DANGERS DES ECRITS du R. P. Pierre Teilhard de Chardin

Quatrième article [1]

CE QUE LE P. TEILHARD AURAIT DU FAIRE...

Il y a une outrecuidance évidente à prétendre dicter à un mort les paroles qu'il aurait dû prononcer, ou les actes qu'il aurait dû poser. Surtout si la compétence qui éclatait chez l'auteur fait manifestement défaut au « correcteur ».

Pourtant, est-ce moquerie de la part d'un lecteur, devenu peu à peu un admirateur sans cesser d'être un critique, s'il aperçoit dans un livre assez de lumières pour en effacer ce qu'il estime être des ombres ? — Non : c'est une sorte de fidélité, plus émouvante peut-être que celle qui est pleinement docile, qui nous fait dire au P. Teilhard : « Vous nous avez tellement instruits, que, montés sur vos épaules, nous voyons mieux que vous ce que vos découvertes auraient dû vous faire dire »...

I. — FAIRE EXACTEMENT CE QU'IL A VOULU FAIRE

L'hypothèse à laquelle conduit l'examen d'un grand nombre d'ouvrages du P. Teilhard, est qu'il n'a pas commencé par définir avec toute la précision méthodologique désirable ce qu'il projetait de faire : il a d'abord rêvé (ses souvenirs d'enfance en témoignent) d'étreindre l'Absolu, et donc la Totalité du Réel. Puis il s'est mis au travail, sitôt qu'il l'a pu, et avec « les moyens du bord »; or, il s'était embarqué à bord du bateau « Paléontologie » : ce sont les instruments de la paléontologie qu'il mit au service de sa quête de l'Absolu. C'est seulement par la suite (semble-t-il), que les mises en garde de l'autorité ecclésiastique, les interrogations pressantes des philosophes et des théologiens de métier, l'ont obligé à se replier sur des positions plus étroitement définies.

Il s'est ainsi aperçu peu à peu que ce qu'il voulait, ce n'était pas proprement philosopher, encore moins substituer une philosophie à une autre, — contrairement à ce que semblent croire certains de ses admirateurs, qui lui seraient presque reconnaissants surtout d'avoir fait précisément ce qu'il a de plus en plus formellement protesté qu'il ne voulait pas faire. — Au moment de donner forme définitive au « *Phénomène humain* », le P. Teilhard avait enfin pris une conscience explicite que « ce qu'il cherchait » (« la science que nous cherchons », aurait-il pu dire, comme Aristote avant la création de la Métaphysique) devait et pouvait rester indépendant de toute thèse philosophique et théologique. Et, c'est en nous référant à ce grand dessein, relativement tardif, du moins dans sa pensée explicite, que nous disons : le P. Teilhard aurait dû faire exactement ce qu'il a voulu faire.

Ce qu'il voulait ? une synthèse des sciences, de toutes les sciences, telle que devrait et pourrait la faire un esprit vraiment universel. De cette synthèse des sciences expérimentales modernes, telles qu'elles se sont constituées depuis Auguste Comte, et dans la visée d'un idéal purement positif (mais non nécessairement positiviste), le caractère principal devait être, dans la pensée du P. Teilhard, une positivité intégrale. En ce sens, la synthèse en question devait aboutir à une « Phénoménologie intégrale » (si l'on décide d'entendre par « phénoménologie », tout simplement l'enregistrement et la description des faits observables), qui n'aurait absolument rien d'une explication ni totale, ni partielle.

En suivant cette décision méthodologique, l'esprit humain se serait purement et simplement mis en présence du réel connaissable, déjà connu, intelligibilisé, systématisé par l'ensemble des spécialistes des diverses disciplines. Les caractères essentiels d'une telle mise en présence sont assez bien résumés dans le mot du P. Teilhard : « *Voir* », qui suggère deux traits de l'attitude mentale requise à ce grand dessein : intelligence enregistreuse et mémoire panoramique. Certes l'intelligence n'est jamais purement enregistreuse ; mais par quel adjectif rendre mieux l'absence de toute thèse préjugée, et même de tout plan préconçu ? comment traduire mieux l'effort pour ne jamais introduire dans la lecture des faits le moindre élément interprétatif ? Disons donc : une intelligence qui ne fait d'autre effort que celui d'enregistrer panoramiquement puisqu'elle ne cherche qu'à lier en gerbe la totalité des résultats déjà enregistrés par toutes les sciences, à seule fin de laisser ces résultats s'organiser d'eux-mêmes devant l'esprit, dans la mesure exacte où les lignes d'intelligibilité dégagées par chaque spécialiste se raccordent entre elles.

Il s'agit donc bien d'une méthode de synthèse. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que, pour tenir ses promesses, cette méthode ne devrait se confondre avec la méthode propre d'aucune science particulière. C'était là, sans doute, une

[1] Cet article est le dernier d'une série commencée le 16 octobre 1958 (n° 42), continuée le 22 janvier 1959 (n° 4), le 29 janvier (n° 5) et le 9 juillet 1959 (n° 28).

espèce d'ascèse indispensable, mais combien pénible à un spécialiste, puisqu'elle consistait à se défaire de ses habitus acquis, donc de sa formation et de ses « déformations » professionnelles... Dans le cas du P. Teilhard, il fallait que le paléontologiste renonçât à être paléontologiste dans l'acte de réunir les résultats de la paléontologie à ceux de la physique et de la psycho-sociologie. Sans quoi la règle du jeu était violée : l'on n'aurait plus des faits scientifiques qui s'enregistrent tels que les spécialistes les constatent, on aurait des faits dont un non-spécialiste donne une interprétation d'après les habitudes d'esprit qu'il a contractées dans une autre spécialité...

Et c'est pourquoi nous avons estimé fort délicat le problème de loger l'Hyperphysique entre les sciences et la philosophie. Nous n'avons point contesté qu'une Hyperphysique fût nécessaire au dessein poursuivi par Teilhard. Nous avons seulement douté, et nous doutons encore, que l'on puisse trouver à l'Hyperphysique une méthode propre, autre que celle que nous venons de dire : enregistrement panoramique de résultats acquis par ailleurs, déjà digérés par l'esprit humain suivant les règles et normes propres à chaque science particulière. Une Hyperphysique vraiment « phénoménologique » ne va pas, par elle-même, jusqu'aux choses mêmes (*zu den Sachen selbst*). Elle ne va qu'à cela d'intelligible que les autres sciences ont déjà extrait, retenu, compris, et « trituré » du Réel selon les exigences de leur objet formel, et selon les possibilités de leur méthode. Son objet à elle est donc, évidemment, le Réel, mais saisi à travers la réunion des diverses parties ou couches intelligibles, constituées suivant les objets formels des diverses sciences ; c'est donc les diverses parties du Réel, prises selon l'aspect qu'elles revêtent du fait de l'emploi des artifices d'observation, de description, de mensuration, d'expérimentation, bref de toutes les « grilles » systématiquement interposées par le savant entre le réel et son esprit. Disons tout de suite qu'à raison même de toutes ces restrictions, il ne sera que plus impressionnant de constater (éventuellement...) la correspondance, ou convergence, entre les résultats de sciences par ailleurs si différentes.

Si l'on s'en tient rigoureusement à cette méthode. à cette ascèse, de passivité et de fidélité, la concordance ou convergence obtenue (éventuellement) ne peut pas devenir du concordisme. Elle ne consiste, en effet, absolument pas à transporter les résultats d'une science dans une autre, ni encore moins à se servir des résultats obtenus par une science pour résoudre les problèmes posés par une autre. Elle consiste uniquement à faire tenir ensemble devant un même esprit, dans un regard synoptique mais purement enregistreur, la totalité simultanée des résultats de chacune. Le concordisme ne commencerait qu'au moment où, dépassant l'enregistrement des faits juxtaposés, on se mettrait à interpréter les uns par les autres, ou à privilégier les uns en fonction de certains autres. En ce cas on commettrait la faute de méthode qui consiste à « transgresser les genres », comme disait Aristote, ou — en termes d'aujourd'hui — à transporter dans une science qui ne se pose pas certains problèmes, les moyens d'expression et de preuve inventés par une science distincte qui, elle, se les pose. Mais en outre, on commettrait contre le statut méthodologique de l'Hyperphysique elle-même une faute assez grave pour frapper de nullité tous les résultats que l'on prétendrait en tirer. A notre avis, et à notre grand regret, l'exemple de la faute contre les règles de l'Hyperphysique a été donné par le P. Teilhard quand il a pris l'intelligibilité propre aux faits biologiques (en particulier à propos du problème de l'union des parties dans le tout) pour la transporter telle quelle [2] aux faits de la physique et de la psycho-sociologie, pour ne rien dire de ceux de la vie religieuse.

II. — DIRE EXACTEMENT CE QUE SA PHENOMENOLOGIE LUI FAISAIT VOIR

Il ne nous semble pas téméraire de discerner au sein de la synthèse que le P. Teilhard nous présente en fait, ce qui relève exclusivement et rigoureusement de la Phénoménologie scientifique intégrale, — et ce qui relève, au contraire, d'une interprétation à lui personnelle, ne devant plus rien à cette phénoménologie elle-même...

A. — La Loi

La Phénoménologie teilhardienne, nous semble-t-il, a découvert *la loi de la Promotion universelle*.

C'est une « Loi d'unification », ou pour parler plus français et plus précis, c'est une loi « d'union de plus en plus intime » : au long du temps réel, qui permet à l'ensemble des réalités primordiales d'agir sans interruption les unes sur les autres, et souvent de se reproduire, et parfois de se supprimer, et toujours de s'influencer, et enfin de s'exalter les unes les autres, l'ensemble du Réel — donné de prime abord dans un Univers — ne cesse de renforcer son Unité, parce que d'Unifications partielles en Unifications plus complètes et plus larges, *tout devient de plus en plus Un*.

Mais l'idée d'Unification est ou bien *vague*, c'est-à-dire pauvre et informe ; ou bien *équivoque*, c'est-à-dire trop riche, et multiforme. N'était-il pas possible de préciser ? L'Hyperphysique le permet : ce que nous avons appelé la « Loi de Teilhard » apporte deux précisions. D'une part, *l'Unification se fait par Complexification*, ce qui veut dire que l'élément n'est point perdu, mais au contraire sauvé, exalté, dans le Tout où il se réunit à d'autres.

D'autre part, et c'est la deuxième précision qu'apporte la loi de Teilhard : *l'Unification se fait par Auto-complexification* ; l'élément, ou partie, pour passer dans le Tout qui le dépasse, n'a point à subir de l'extérieur une violence contraignante ; c'est de son fond le plus intime que provient ce dépassement vers le Tout où il se retrouve en plus et en mieux.

Bref : la loi de Promotion universelle est une loi d'Auto-complexification.

On doit y insister quelque peu de manière à faire saillir les caractères très précis de l'Unifi-

[2] A vrai dire, nous devrons signaler plus loin que ce que le P. Teilhard prenait pour l'intelligibilité propre aux faits biologiques, était déjà une interprétation de la biologie, en fonction de certaines vues sociologiques.

cation teilhardienne : il est en effet ambigu de parler de *Promotion par l'Unification,* car la promotion peut être ruinée par une certaine manière de concevoir l'unification, et réciproquement l'unification peut être compromise par une certaine manière de pousser la promotion. Pour nous en tenir à des exemples immédiatement vérifiables : des hommes unis, à la manière des camps de concentration, n'en reçoivent nulle promotion ; des hommes promus à l'exaltation exacerbée de leur moi n'y gagneront nulle union.

B. — Les Aspects

Ce qui caractérise, au contraire, l'unification par autocomplexification, en tant que loi de la Promotion universelle, ce sont les cinq aspects suivants, révélés par les sciences positives modernes, et qu'il appartient à l'Hyperphysique de dégager de la masse énorme de faits mis à jour par tous les spécialistes réunis :

1° Aspect *génétique :* le mouvement vers l'Unité est constant et ininterrompu, de telle sorte que les unités plus complexes et plus intimes d'aujourd'hui sont filles des unités plus lâches et plus sommaires d'autrefois.

2° Aspect *particulaire :* ce mouvement a pour source les individus, fonctionnant comme éléments ou parties, lesquels par là prennent l'aspect de centres d'action réciproque.

3° Aspect *promoteur :* l'effet obtenu par ces actions réciproques (lorsqu'elles réussissent, évidemment), n'est jamais la simple répétition ou réédition de la qualité ou du type qui définissait leurs centres-sources, mais est toujours le dépassement, ou l'amélioration des agents particulaires ou élémentaires de l'action réciproque.

4° Aspect *totalitaire :* la plus grande perfection, ou qualité, ou force, résultant finalement de chaque processus d'action réciproque n'est pas seulement un effet obtenu par certains agents sur d'autres ; elle est l'effet global obtenu par tous les agents individuels considérés, sur l'ensemble qu'ils constituaient au début du processus — ensemble dont chacun est et reste solidaire à titre d'agent élémentaire concourant, et finalement à titre de partie composante et bénéficiaire.

5° Aspect *centralisateur :* Cet effet de plus grande perfection ne consiste pas essentiellement dans l'acquisition spectaculaire (d'ailleurs certaine et manifeste) de qualités jusqu'alors inconnues, — mais bien plutôt dans le caractère de plus en plus indissoluble de l'unité obtenue par les agents parcellaires originels : les éléments, ou parties, en se groupant, deviennent tellement solidaires qu'ils cessent de se comporter comme étant eux-mêmes le centre de leurs actions, mais commencent à fonctionner comme étant sous la dépendance d'un centre commun, qui, les attirant à soi, les oblige à être *plus eux-mêmes* en étant *plus qu'eux-mêmes.*

III. — NE PAS TRANCHER LES QUESTIONS ULTERIEURES QUE SA PHENOMENOLOGIE NE POUVAIT ABORDER

Cette loi de Promotion, avons-nous dit, est présentée au terme de l'enquête phénoménologique à laquelle s'est livré le P. Teilhard, comme une loi *universelle :* il n'est pas un canton, ni une époque de l'univers qui ait échappé, car il n'est pas une spécialité scientifique, aujourd'hui, qui, scrutant le secteur du réel à elle départi, n'y observe une application de la *même* loi.

Or, c'est ici que l'on atteint, nous semble-t-il, la limite qu'il ne fallait pas dépasser si l'on voulait laisser parler une Phénoménologie intégrale et pure : pour affirmer que la *même* loi se vérifie en Physique corpusculaire et en sociologie religieuse, en Biologie de la cellule et en Psychologie de la réflexion, il fallait laisser à l'énoncé de cette loi le caractère suffisamment souple que nos cinq aspects (génétique, particulaire, promoteur, totalitaire, centralisateur) se gardent bien de figer et de raidir.

Or, reprenons ces cinq aspects. Nous ne tardons pas à constater que chacun d'eux n'a de sens qu'en référence à cinq concepts fondamentaux, qui constituent les concepts de base de la Phénoménologie teilhardienne : 1° Genèse, 2° Partie, 3° Progrès, 4° Tout, 5° Union. Et si l'on examine chacun de ces concepts de base, l'on ne tarde pas à s'apercevoir que chacun d'eux enveloppe une multiplicité de sens possibles. Si donc, comme le demande l'Hyperphysique, on essaie de conjuguer entre eux les cinq concepts de base, on se trouve en présence d'un éventail d'hypothèses, non pas certes divergentes puisque c'est toujours la même loi qui s'y réalise, mais franchement irréductibles l'une à l'autre.

Tout se passe comme si l'immensité de la synthèse à laquelle est conduit l'hyperphysicien avait pour rançon l'extrême généralité, et donc le vague ou le flou apparents de la loi qui condense toutes les lois. Et peut-être l'ascèse propre à l'hyperphysicien réside-t-elle dans le consentement méthodologique systématique à l'ignorance du « dernier détail » des faits que la loi synthétise. Accepter de ne pas savoir avec la dernière précision quelle sorte de genèse affecte quelle sorte de partie pour quelle sorte de progrès vers quelle sorte de tout dans quelle sorte d'union...

Celui qui ne se résout pas à une telle imprécision doit se livrer au travail préalable d'inventaire de toutes les sortes possibles de genèses, de parties, de progrès, de touts et d'unions. Nous pensons que le phénoménologue Teilhard n'aurait pas dû lâcher la bride au philosophe Teilhard avant d'avoir fait ce travail préliminaire. Travail extrêmement ingrat puisqu'il porte sur de pures notions abstraites, antécédemment à leur emploi concret : il aurait consisté à envisager toutes les manières possibles, pour des *parties,* d'être les agents d'une *genèse* qui soit aussi un *progrès,* dont le bénéficiaire soit un *tout,* résultant de leur *union* ou *centralisation.*

On peut concevoir ou imaginer *la genèse d'un tout,* nouveau, *sans préexistence des parties* au tout : on a alors l'idée de la création de ce tout. On peut, au contraire, concevoir la *genèse à partir de parties préexistantes* à ce tout : c'est alors l'idée de changement, ou transformation, ou conversion. Même si l'on constatait que toutes les sciences modernes, dans les limites de leur objet,

ne peuvent plus concevoir de genèse que suivant ce dernier mode (cela nous paraît plus que douteux, car la psychologie, et en particulier la psychologie de la religion, constatent l'existence d'une vie inorganique qui n'est pas composée de parties préexistantes), il resterait encore à envisager deux « déterminations » possibles de l'idée de changement, suivant que la partie préexistante doit, ou non, s'affirmer permanente : autre chose est en effet la *genèse à partir de préexistants permanents* (comme la maison résulte d'une genèse à partir de briques et de poutres préexistantes, et permanentes au sein de la maison terminée), autre chose la *genèse à partir de préexistants non permanents* (comme le nouveau-né résulte d'une genèse à partir de spermatozoïde et ovule non permanents). Peut-être même est-il possible de concevoir, entre la première hypothèse — permanence des éléments en eux-mêmes — et la seconde — non-permanence des éléments — une hypothèse intermédiaire : permanence des éléments *non en eux-mêmes, mais selon quelqu'une de leurs propriétés* ou forces actives. L'idée de genèse d'un tout à partir de ses parties unifiées sera peut-être une idée claire, mais ne sera sûrement pas une idée précise, aussi longtemps que l'on ne nous aura pas dit laquelle de ces quatre hypothèses s'applique en chaque secteur de la réalité étudié par l'une ou l'autre des sciences.

De même, l'on ne peut concevoir une *union de parties* sans *genèse d'un tout.* Mais là encore, il faut préciser s'il s'agit d'une genèse à partir de préexistants permanents ou non. L'union peut être superficielle, ou accidentelle, et donc provisoire : elle est alors réduite à une juxtaposition ; la genèse qu'elle entraîne est alors celle d'une nouveauté toute relative, et d'un tout essentiellement précaire, et peu durable : les préexistants permanents aspirent à retrouver leur indépendance antérieure. Si la phénoménologie intégrale nous assure que les sciences modernes ne connaissent ni union sans genèse, ni genèse sans union, elle nous donne là un renseignement utile et précieux, mais encore incomplet : faute de l'ultime détermination qui nous ferait passer à la conception précise de la « genèse-par-union », et qui nous permettrait ainsi de tenir enfin le réel avec l'ultime détermination qui le définit.

Enfin, et surtout, la notion de *progrès* ne saurait être conçue clairement tant que ses rapports avec les notions connexes n'auront pas été débrouillés. Car, d'une part, tout progrès implique une certaine genèse : mais s'agit-il toujours et nécessairement d'une genèse avec préexistence ? Une genèse sans préexistence étant fort concevable (création), un progrès par genèse sans préexistence l'est aussi : c'est même ainsi que la plupart des traditions religieuses ont conçu les progrès dus à l'intervention de la divinité : le miraculeux, le merveilleux, ou le gracieux, est *introduction sans préparation proportionnée.* Et même si les sciences modernes ne peuvent concevoir de *progrès* que par *genèse à partir de préexistants permanents,* la pensée que l'on exprime ainsi n'est pas encore parfaitement précise : tout progrès constituerait donc une « émergence », ou, comme on disait autrefois, une « éduction », après préparation accomplie par des éléments permanents ; mais la notion de « *préparation* », que nous sommes en train d'utiliser maintenant, est elle-même équivoque. Il y a bien des manières de préparer : la crème *prépare* le beurre, la température basse le *prépare* aussi, la fermière enfin le *prépare* également, et la grève des consommateurs *prépare* la diminution de son prix ; mais crème, température fermière, grève ont des manières absolument irréductibles de *préparer...* Dans un cas, la préparation est un commencement de ce qu'elle prépare (la crème *est déjà de quoi* faire du beurre) ; la température basse se contente de permettre à la crème de ne pas tourner (elle est donc *ce sans quoi il ne pourrait y avoir* changement de crème en beurre), la fermière le prépare *en faisant changer d'état* à la crème ; quant à la grève, elle ne commence, ni ne permet, *elle exige* la diminution du prix du beurre, et c'est ainsi qu'elle la prépare

La description exacte et complète des faits ne peut donc pas se contenter de signaler qu'il y a, ici et là, « préparation ». Une description qui entend serrer le réel de tout près devra nécessairement préciser s'il y a « préparation-inchoative », « préparation productive », « préparation-permissive », ou « préparation-exigitive ». Et si l'on choisit entre ces quatre hypothèses, il faut savoir que l'on choisit, et savoir pourquoi l'on choisit...

Seulement, au moment précis où l'on choisit entre les diverses sortes de genèses, d'unions et de progrès, l'on cesse de faire de la Phénoménologie pour recommencer à pratiquer l'une ou l'autre science : on cesse de synthétiser les résultats de manière à les penser d'une seule vue d'ensemble, et l'on fixe son regard sur le réel avec une précision qui a pour rançon l'étroitesse du champ de vision. On ne voit plus le tout des résultats des sciences, on revient à l'un des secteurs du réel. On redevient un savant spécialiste, on cesse du même coup d'être un hyperphysicien.

C'est ce que nous n'avons cessé de reprocher au P. Teilhard. Nous disions : d'une part, il tranche sans y prendre garde des problèmes philosophiques (2e article, 22-1-59, p. 53, 54). Nous ajoutions, d'autre part : il lui manque les instruments philosophiques indispensables, notion de « Tout » (*ibid.*, p. 54 sq), notion d' « Analogie » (*ibid.*, p. 66 sq), notions de matière et d'esprit (*ibid.*, p. 69 sq), notion d'être (*ibid.*, p. 74), notion de Nouveauté (3e article, 9-7-59). Maintenant, nous disons : à défaut d'instruments philosophiques, le P. Teilhard a été conduit à trancher le problème philosophique de l'existence, en étendant aux données de toutes les sciences son interprétation des données de la biologie (interprétation qui nous a semblé elle-même tributaire d'un rapprochement quelque peu forcé avec la sociologie). C'est ainsi qu'il a été conduit à faire, sans y penser, un choix unique et uniforme entre les divers sens possibles des mots-clefs : genèse, partie, tout, progrès et union. Or, bien sûr, un ou plusieurs choix étaient nécessaires pour que la pensée, devenant parfaitement précise, mais quittant alors le terrain de l'hyperphysique, serre de tout près son objet. Malheureusement, le choix unique et uniforme du P. Teilhard ne devait

rien à son idéal d'une rigoureuse Hyperphysique, il procédait des habitudes d'esprit contractées au contact de la Paléontologie, chez un savant par ailleurs obsédé par les problèmes de la Sociologie.

IV. — DEMANDER A LA PHILOSOPHIE CE QUE SEULE LA PHILOSOPHIE PEUT DONNER

Essayant d'aller tout à fait au fond, nous venons de nous apercevoir que les cinq concepts de base, qui supportent la formulation de la grande Loi découverte par l'hyperphysique teilhardienne (loi de Promotion universelle par autocomplexification), sont comme cimentés entre eux par trois notions implicites, mais indispensables : *préexistence, permanence, préparation.* Et nous comprenons maintenant, d'un coup, pourquoi cette grande Loi est universelle, et pourquoi sa formule, au niveau de l'Hyperphysique, est forcément équivoque. Universalité et équivocité, qui sont tout simplement l'universalité et l'équivocité même de la valeur « exis tence », sans laquelle préexistence, permanence et préparation seraient impensables.

Préexistence dit « ce qui existe déjà avant » ; *permanence* dit « ce qui existe encore après » ; *préparation* dit « ce qui contribue à faire exister ». Or il y a mille et une manières d'exister ; donc aussi mille et une manières d'exister avant, de continuer à exister, de faire exister...

Toute la question qu'il nous reste à résoudre est donc celle-ci : à quelle discipline de l'esprit appartient-il d'élucider, et donc de discerner les diverses acceptions en lesquelles peut se prendre le concept d'existence, ainsi que les concepts qui en sont dérivés ?

Or, la solution qui nous paraît s'imposer est que l'*usage* du concept d'existence n'est, en un sens, le monopole d'aucune science, et en particulier pas de l'Hyperphysique, parce que tout homme qui pense l'utilise obligatoirement, et constamment; mais que *l'élucidation* de la notion d'existant revient certainement à une discipline qui n'est aucune des sciences expérimentales modernes, ni donc davantage l'Hyperphysique.

Ou bien donc l'on s'en tiendra délibérément, comme doit le faire l'hyperphysicien, aux seules informations des sciences expérimentales modernes, en se contentant d'emprunter à l'activité spontanée de l'esprit l'intuition de l'existence et de ses dérivés (préexistence, permanence, préparation) : t l'on risque alors d'accepter telle quelle d'une science ou d'une autre la notion d'existant, et celles de permanent, de préexistant, et de préparant, telles que cette science les utilise sans même les critiquer, ce qui implique bien souvent des options philosophiques inconscientes. Ou, au contraire, l'on entend bien ne prendre aucune option sans le savoir, ni aucun risque sans le peser, et alors on n'estimera pas légitime d'utiliser à jet continu l'existence et ses dérivés sans recourir à la discipline qui en fait l'objet exprès de ses recherches.

Nous estimons que le P. Teilhard s'en est constamment tenu à la première attitude : utiliser l'existence et ses dérivés, en adoptant le sens précis qu'une science expérimentale déterminée (dans son cas : la biologie)[3] donne à ces termes, et sans s'apercevoir que cette adoption le conduisait à trancher, à propos des données d'autres sciences, des problèmes philosophiques que ces autres sciences ne résolvent aucunement.

Tout ce que nous avons dit dans les articles précédents est peut-être faux : nous l'admettrons quand on nous l'aura prouvé par des *textes.* Mais si ce que nous avons dit est vrai, (notamment sur le « principe de la préexistence larvée »), il est clair que le P. Teilhard ne conçoit jamais que la *préexistence en acte*, que la *permanence en acte*, et que la *préparation inchoative. Préexistence en acte :* ce qui existe maintenant de manière manifeste dans un tout, existait déjà à l'état de parties, bien que de manière incomplexe et donc à l'état inapparent. *Permanence en acte :* les parties élémentaires qui préexistaient continuent d'exister dans le tout. *Préparation inchoative*[4] : la « position » du tout nouveau était préparée précisément par la préexistence en acte, bien que latente, des caractéristiques du tout nouveau (le futur « tout » était déjà commencé à l'état de germe infinitésimal; c'était son propre commencement qui le préparait ; il se préparait lui-même).

L'idée seule qu'il pût y avoir une *préexistence en puissance*, une *permanence virtuelle*, une *préparation vraiment productive, ou au contraire exigitive, ou même simplement permissive,* ne semble pas avoir effleuré l'esprit du P. Teilhard. A ces options philosophiques possibles (et certes il fallait avoir philosophé sur l'existence pour les concevoir et pour savoir les formuler), il a préféré spontanément, et inconsciemment, donc sans réflexion et sans vrai choix, l'option de *l'existence en acte plus ou moins caché ou manifeste*, option qui ne paraissait pas être philosophique parce qu'elle ne s'exprimait pas en langage de philosophie technique.

Ce que nous voudrions faire remarquer, c'est que l'adoption de ces partis-pris philosophiques qui s'ignorent, constitue un exercice inconscient, et non motivé rationnellement, d'une philosophie improvisée à partir de certaines vues ou notions sommaires, présentes dès l'exercice spontané de l'esprit humain (y compris l'esprit du savant), mais ni critiquées ni justifiées. Le P. Teilhard a adopté et généralisé les notions plus simples et plus commodément imaginables de préexistence actuelle, de permanence actuelle, et de préparation inchoative (qui sont en effet utilisées par presque tous les savants, dans l'expression courante de leurs théories, et même des faits qui les étayent), sans se demander si une autre conception de la préexistence, de la permanence et de la préparation n'était pas suggérée par le sens commun lui-même, et — à plus forte raison — par l'analyse soigneuse de certaines données de fait. Il a probablement été poussé à cette option unilatérale par l'habitude qu'il avait de la méthode biolo-

[3] En réalité nous serons obligés de faire remarquer tout à l'heure que le mode d'existence des parties dans le tout, que le P. Teilhard croit exigé par la biologie, il l'emprunte a la sociologie.

[4] Le mot apparaît, par ex., dans *le Phénomène humain*, p. 294.

gique : on sait, en effet, que la biologie est de par son objet et sa méthode la recherche des continuités. Mais il est beaucoup plus vraisemblable, qu'il avait déjà interprété les données de la Biologie, en fonction de leur similitude avec les données de la Sociologie.

Peut-être, s'il avait eu présente à l'esprit une définition rigoureuse de ce qu'il voulait faire sous le nom d'*Hyperphysique ou de Phénoménologie intégrale*, se serait-il aperçu qu'en cédant à ses habitudes de biologiste, ou à ses vues de sociologue, il cessait de pratiquer l'ascèse que nous avons dite, de passivité et de fidélité *totale* aux *seuls* résultats et à *tous* les résultats de *toutes* les sciences, sans en privilégier aucune. C'est qu'en effet les limites de la Phénoménologie intégrale sont définies par le refus de dépasser ce que toutes les sciences enseignent, réunies. Or ce que toutes les sciences réunies enseignent ne permet pas de décider si la préexistence, la permanence, la préparation, requises par la Loi de Promotion universelle, sont partout du type de l'existence en acte, de la préexistence en acte, de la permanence en acte, de la préparation inchoative, même si les habitudes du biologiste et les préoccupations du sociologue l'inclinent à imaginer toujours et seulement ces mêmes types. La suprême ascèse de l'hyperphysicien réside en ce qu'il ne doit pas trancher cette question, parce qu'aucune des sciences modernes, bien loin de la résoudre, ne la pose.

Seule la philosophie, sous les espèces de l'Ontologie, peut restituer à l'existence, dont tout homme qui pense fait constamment l'expérience intuitive, la structure intelligible qui permet de *comprendre les existants*. Seule, par conséquent, la Philosophie peut donner aux notions de préexistence, de permanence, de préparation (indispensables à une Phénoménologie intégrale des sciences) le contenu souple, c'est-à-dire en rigueur la « compréhension infinie » (et en termes techniques, l'unité analogique ou proportionnelle), qui leur permettra de s'appliquer sans déformation, sans unification simplificatrice, à toute la diversité du réel. Seule, par conséquent, la philosophie peut descendre jusqu'au dernier détail du problème que la Loi de Promotion universelle laisse en suspens sans pouvoir le résoudre : le problème d'Existence. *Qui existe ici, et là ? Quels, et où, sont les existants ?* Seule, enfin, en résolvant cette question la philosophie peut donner un sens précis dans chaque cas, et peut-être autant de sens précis qu'il y a de cas, à la Loi de Promotion universelle :

« ...la genèse de la réalité étudiée par la science moderne est toujours et partout l'union de parties élémentaires préexistantes et permanentes, dans un tout qu'elles préparaient et qui est en progrès par rapport à elles dans la mesure où l'unité qu'il leur impose par sa genèse même est une autocomplexification. »

V. — DEMANDER A LA PHILOSOPHIE DE L'ETRE CE QUE, SEULE, ELLE A DEJA DONNE

Justement, il existe une philosophie qui affronta depuis ses lointaines origines, l'expérience de l'existence aux faits de la genèse et spécialement de l'union, parce qu'ayant été amenée à réfléchir aux problèmes de l'union et de la genèse, elle ne crut pouvoir les résoudre, et d'abord les poser, qu'en termes d' « existants ».

1° Contrairement à ce qu'on pourrait croire, cette philosophie traditionnelle avait entrevu, selon ses moyens et dans son langage, ce que nous avons appelé la Loi de Promotion universelle. On voudra bien se reporter notamment à S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^a, q. 66, art. 1, et q. 69, art. 1 ; *De Potentia*, q. 4, art. 1. On verra qu'à propos de la question de l'état informe de la matière au premier instant de la création, les Pères et les Scolastiques se demandaient si l'état premier de l'univers corporel avait été une absence totale de forme ou seulement l'absence des formes supérieures que nous voyons aujourd'hui. S. Augustin refuse l'absence totale de forme. S. Basile, S. Ambroise, S. Chrysostome admettent l'absence des formes supérieures. S. Thomas donne raison aux uns et aux autres. Il est juste de refuser avec S. Augustin une totale absence de forme, aux débuts de l'univers, mais il est parfaitement convenable d'admettre l'absence des formes meilleures et plus belles qui sont aujourd'hui la règle.

Saint Thomas ne tranche pas la question : à qui prétend prouver l' « informité » initiale par le fait que la nature imite l'action de Dieu, il répond que Dieu diffère de la nature en ce qu'il produit l'être « *ex nihilo* », tandis que la nature tire l'être en acte de l'être en puissance ; mais, inversement, à qui prétend prouver que le caractère informe des débuts prouve que l'agent est imparfait, il répond que si un monde encore informe a précédé le monde « en pleine forme », ce n'est pas à cause d'une imperfection chez l'Agent divin, mais au contraire à raison de sa Sagesse qu'entend respecter dans sa créature l'ordre naturel, lequel passe normalement de la puissance (et donc de l'informe) à l'acte (et donc au pleinement formé). — L'Hyperphysique de Teilhard permet aujourd'hui de trancher un débat que l'état de la science d'un Thomas d'Aquin ne permettait pas de trancher : la Loi de Promotion universelle affirme que les états antérieurs de la Nature sont toujours des états moins « formés » que les états postérieurs.

2° Au contraire, la philosophie traditionnelle ne pouvait puiser dans la science d'autrefois l'assurance que ce passage d'un état « moins formé » à un état « plus formé » affectait partout et toujours l'aspect d'une *genèse* amenant des *parties* à *progresser* en tant même qu'elles tendaient à *s'unir* pour former un *tout*. Sur ces cinq aspects revêtus en fait par la Promotion universelle, l'Hyperphysique moderne à pratiquement tout à nous apprendre.

3° Inversement, s'il s'agit des trois notions de base, préexistence, permanence, préparation, c'est l'Hyperphysicien moderne qui a tout à apprendre de la vieille philosophie de l'être.

Celle-ci distinguait soigneusement, en effet, le *plan physique*, le *plan intentionel*, et le *plan surnaturel*. Et à chacun de ces plans, elle constatait un mode irréductible de genèse par union des préexistants.

a) *Genèse par union des préexistants, au plan physique.*

Que plusieurs parties élémentaires s'unissent pour engendrer un *mixte*, comme disaient les Anciens, ou une *combinaison*, comme disent les Modernes, cela veut dire que des existants antérieurs cessent d'exister et qu'un existant nouveau commence d'exister. La *coupure* entre les existants est *totale*, au long du temps que jalonnent la corruption des premiers et la génération du second. Pourtant la *fusion* des existants est également totale : si les parties élémentaires ne peuvent absolument pas continuer d'exister, c'est qu'un existant nouveau a surgi de leur union.

A ce plan, il est donc manifeste que la *préexistence* du tout dans ses parties était purement *potentielle :* « elles » pouvaient « être lui ». La *permanence* des parties dans le tout est purement *virtuelle :* il assume dorénavant les propriétés qui caractérisaient auparavant les parties dont il est fait, mais s'il se dissout, c'est elles qui recommenceront d'exister à sa place. Enfin, la *préparation* du tout par les parties est une contribution positive à l'existence nouvelle, mais sans anticipation du nouvel existant dans l'ancien, sans continuation de l'ancien existant dans le nouveau : c'est une préparation vraiment *productive.*

b) *Genèse par union des préexistants, au plan intentionnel.*

Cependant l'union physique par contact et action, et même l'union physique par fusion ontologique dans un nouvel existant total, ne réalisent pas le comble de l'unité. C'est l'une des illusions les plus tenaces et les plus malheureuses du Père Teilhard que d'avoir imaginé l'union suprême comme devant, pour être souverainement réelle, être du même type que l'union organique, physiologique, physique. Il est une union encore plus forte, et encore plus intime, c'est celle que produisent la connaissance et l'amour.

Ici, nous estimons qu'il n'est plus besoin de consulter les sciences expérimentales modernes : même la psychologie dite « expérimentale » ne s'est jamais préoccupée de décrire et d'analyser ce qui se passe en nous quand nous connaissons et aimons. L'hyperphysicien, selon Teilhard, devrait donc se tourner vers l'analyse et la description de la connaissance et de l'amour, telle que la faisaient autrefois les « Traités de l'Homme », et telle que l'essayent aujourd'hui la « Phénoménologie » (au sens, non de Teilhard, mais de Husserl). Il verrait alors que « connaître l'autre », c'est être ce que l'on n'est pas, c'est-à-dire être *intentionnellement* ce que l'on n'est pas physiquement ; c'est prendre en soi, sans la faire sienne physiquement, la détermination qui est et reste celle de l'autre. Et cette union-là, disait Averroès, est la plus intime de toutes.

Union la plus intime, parce qu'elle respecte intégralement l'existence individuelle de l'existant qui connaît et de celui qui est connu, de celui qui aime et de celui qui est aimé, qui exalte même l'existence individuelle des existants qui se connaissent mutuellement et s'aiment mutuellement, — et parce qu'en même temps elle fait exister, ou surexister, intégralement l'autre (et non pas seulement une image ou un double de l'autre), dans et pour le connaissant-aimant.

A ce plan, qui est celui de l'union la plus profonde, la genèse ne fait point exister un tout qui serait un existant physique nouveau : les parties antérieures à l'union de connaissance et d'amour continuent d'exercer leur existence propre : la *préexistence* et la *permanence* sont donc *actuelles.* La *préparation* du tout intentionnel (connaissant + connu ; aimant + aimé) est donc *inchoative :* il n'y a point de nouvel existant à produire dans l'existence ; par le seul fait qu'ils sont puissances de connaître et d'aimer, puissance d'être connus et d'être aimés, les préexistants permanents inaugurent déjà le tout intentionnel qui les réunira sans les abolir.

c) *Genèse par union des préexistants au plan surnaturel.*

La vie chrétienne est mystique par essence : elle est union intime à la divinité, elle est divinisation. C'est à ce titre que Dieu est et veut être *tout en tous.* Le Christ est le Moyen, le Médiateur, de l'Union entre Dieu et les Hommes, et par les Hommes, de l'Union entre Dieu et toutes ses créatures. Le Christianisme est l'Histoire d'une Promotion par l'Union. Cette histoire aboutit donc à la genèse d'un Tout nouveau.

Mais par delà les formules et les comparaisons scripturaires (*vigne*, en S. Jean ; *corps*, en S. Paul, « De sa race nous sommes », S. Paul, citant un stoïcien ; « Participants de la nature divine », S. Pierre, utilisant des termes de philosophie grecque), le théologien qui cherche à se rendre un compte rationnel de cette promotion par union est obligé de choisir entre trois hypothèses :

— ou bien c'est l'être physique de Dieu qui absorbe le nôtre ;

— ou bien, il ne s'agit que d'une présence extrinsèque de Dieu par voisinage ou juxtaposition spirituels, c'est-à-dire par connaissance et amour mutuels : Dieu et l'Humanité arrivant à former un Tout intentionnel ;

— ou bien (et c'est à cette troisième position que se range la théologie catholique), il s'agit d'une « nouvelle création » (l'expression est d'ailleurs de S. Paul), c'est-à-dire de l'acquisition d'une nouvelle existence, qui nous fait être vraiment fils de Dieu, sans cesser d'être des hommes, sans détruire notre existence de créatures. Nous surgissons à une nouvelle existence en Dieu et pour Dieu, qui lui aussi commence d'exister pour nous et en nous à un titre nouveau, distinct de la simple création, sans que les deux termes anciens ainsi nouvellement réunis cessent d'être distincts et transcendants l'un à l'autre.

A ce plan, donc, comme au plan intentionnel, la *préexistence* et la *permanence* sont *actuelles :* les existants humains, en entrant dans le Tout nouveau que constitue la corps mystique du Christ, ne perdent pas leur unique, irremplaçable, et incommunicable existence : celle-ci, au contraire, est exaltée par leur nouveau titre de « membres ». D'autre part, comment les préexistants ont-ils *pré-*

paré la formation du nouveau Tout ? Un seul a eu l'initiative absolue, productrice, ou plutôt recréatrice : c'est Dieu ; l'homme n'a rien eu à faire que de consentir, c'est-à-dire de ne pas refuser, disons d'obéir, ce qui revient à « permettre » : par rapport à cette sur-existence en Dieu, rien en lui ne constituait la moindre préparation positive ou même exigitive ; ce qu'il est maintenant par grâce, aucun pouvoir en lui ne le préparait, si ce n'est cette dépendance totale de la créature qui permet à son Créateur d'en faire ce qu'il veut. *Préparation* purement *permissive,* ou, comme l'on dit (par une métaphore inverse) *obédientielle.*

Si donc comme nous avons cru l'apercevoir, au cours des articles précédents, le P. Teilhard n'admet d'autre *préexistence* ni d'autre *permanence qu'actuelles,* ni d'autres *préparation* qu'*inchoative,* c'est qu'il transporte dans le domaine physique, physiologique et biologique, le mode de *préexistence* et de *permanence* propre aux domaines spirituels (intentionel et surnaturel), tandis que par ailleurs il transporte dans le domaine surnaturel et dans le domaine physique (ou biologique) le type de *préparation* qui caractérise le seul domaine intentionnel. Ainsi l'on retrouve ses propres formules : le minéral est déjà du psychique, le social est encore du biologique. Entendons : le minéral obéit déjà aux lois de préexistence et de permanence actuelles qui caractérisent le psychique, l'intentionnel. Des fibres sans coupure, qui se nouent sans jamais se casser, entrent dès le stade du corpuscule et de l'organisme en une sorte de petite société, où chacun persévère et se sauve en s'unissant aux autres. Et réciproquement, le social est encore du biologique, puisque le type d'union qui caractérise le social n'est si puissant et si important, que parce qu'il réédite en le renforçant encore celui qui caractérise les unions physiques dont l'unité biologique est un cas particulier.

La Vie, la Conscience, la Réflexion, l'Association, l'Adoption divine... ne sont donc pas des résultats obtenus par des existants antérieurs dans des existants nouveaux. On ne peut pas dire que des existants sans vie ont engendré des existants-vivants ; ni que des existants sans conscience ont engendré des existants conscients ; ni que des vivants conscients ont engendré des vivants capables de réflexion ; ni que des êtres réfléchis se sont associés ; ni que les associations humaines sont invitées à l'alliance avec Dieu... Non : il faut dire qu'au sein de la matière primitive la plus indifférenciée, se tiennent cachées, masquées, inapparentes, mais déjà existantes, les fibres de la Vie, de la Conscience, de la Réflexion, de l'Association et de l'Union mystique à Dieu ; ces fibres latentes n'attendent que le temps nécessaire à leur autocomplexification, pour que s'accomplisse la genèse des Touts ultérieurs, à partir de leurs parties préexistantes en acte, permanentes en acte, et qui les préparaient en « les étant » déjà.

Aussi bien, nous en venons à nous demander si la préexistence en acte, la permanence en acte, la préparation inchoative sont vraiment des exigences de la biologie..., ou si elles ne procèdent pas au contraire d'une « sociologisation » inconsciente de la biologie : on a été frappé par les faits sociaux en tant que synthèses durables de parties préexistantes et permanentes ; on a été impressionné par le parallélisme entre faits sociaux et faits biologiques, et par l'éloquence des comparaisons entre organisme et société, et l'on s'est habitué à passer mentalement de l'image du « corps social », voire du « corps mystique », à l'idée de l'organisme considéré comme société de cellules ou de tissus et à l'idée de l'histoire de la vie considérée comme le jeu de petits personnages qui ont vieilli de conserve sur la scène du temps, engendrant à chaque époque de nouvelles figures de ballet, de plus en plus compliquées. Nous sommes tentés de reprendre ici à notre compte pour l'appliquer au P. Teilhard la remarque que faisait Bergson (*Deux Sources,* 16[e] éd., p. 294) à propos de Spencer : la sociologie teilhardienne s'imagine emprunter à la biologie l'idée d'une préexistence en acte et d'une permanence en acte des fibres de la Vie, de la Conscience ; or, elle ne fait que reprendre ce qu'elle lui avait prêté : c'est d'une certaine vue de la société que le philosophe Teilhard a tiré la vue de l'organisme qu'il a prêtée au biologiste Teilhard. Que l'organisme vivant soit une réunion d'êtres élémentaires antérieurs qui s'exaltent d'être réunis, c'est une vue de sociologue prêtée à un biologiste, soucieux d'offrir à un philosophe matière à une synthèse cohérente.

On obtient ainsi, en effet, sans difficulté une philosophie de l'être-sans-coupure. Mais on est, du même coup, très loin de l'hyperphysique : on s'est servi des modes d'existence, de préexistence, de préparation et de permanence utilisés par une science ou un ensemble de sciences (ici, la psychologie, la sociologie et la psychosociologie religieuse) pour repenser les données d'une autre science ou d'un autre ensemble scientifique (ici, la physique corpusculaire et la biologie) ; on passe alors, par l'application continue d'un même schème, de la matière à l'esprit et de l'esprit à la grâce. Mais, en ce faisant, on a cessé de faire ce que l'on voulait faire : une hyperphysique, qui aurait dû se contenter d'enregistrer la Promotion universelle par autocomplexification ; on a fait ce que l'on protestait de ne pas faire : une Philosophie des existants et de leur unification progressive ; on a alors été conduit au pire des concordismes : celui qui prend dans un domaine le mode d'existence qui lui est spécial, pour le transporter dans un autre domaine où il est étranger ; on est enfin conduit à proposer de la vérité catholique une apologétique qui prouve trop : le progrès par unification des personnes dans le Corps mystique ne ferait que prolonger le progrès par unification des corpuscules dans le corps physique...

Nous pensons que le P. Teilhard aurait été prémuni contre ces graves entorses à son propre dessein, s'il avait soupçonné que la réflexion philosophique traditionnelle sur l'être avait mis au jour les trois modes irréductibles d'existence, et donc de préexistence, de permanence, et de préparation que nous avons dits. Conscient alors que l'hyperphysique, en tant qu'enregistrement panoramique des résultats de toutes les sciences expérimentales, n'a point à se prononcer sur les divers modes

d'existence, il aurait formulé sa loi de Promotion universelle par autocomplexification en lui gardant volontairement et systématiquement la sorte d'imprécision ou d'abstraction qui fait précisément sa valeur de synthèse dans le respect des irréductibilités.

Bien mieux, ce refus systématique de prendre parti entre plusieurs modes d'existence, de préexistence, de permanence et de préparation aurait permis à l'hyperphysique de ne point se fermer à une évidence fondamentale sans laquelle ni la vie humaine de tous les jours, ni l'Histoire, ni la Psychologie, ni la Sociologie, ni la Morale, ni la Religion ne seraient possibles : il y a des « coupures » dans l'existence ; il y a une pluralité d'existants distincts ; si semblables que puissent être les existants contemporains ou successifs, celui d'aujourd'hui *n'est pas* celui d'hier, ni celui que voici *n'est* celui que voilà. La préexistence et la permanence de la Vie, de la Conscience, de la Réflexion (en tant que déjà réalisées dans des vivants, conscients, réfléchis, aujourd'hui morts), n'empêche pas chaque vivant, chaque conscient, chaque réfléchissant, de n'être que ce qu'il est, et de n'être que lui-même, bref : de n'exister qu'une fois. De même, la préexistence et la permanence des corpuscules dans l'atome, des atomes dans le cristal ou la cellule, des cellules dans l'organisme, n'empêchent pas l'organisme total d'exister d'une existence unique, de n'être qu'une fois et de n'être que lui-même et lui seul. Alors qu'inversement la réunion des personnes dans le Tout social n'empêche pas chaque personne de continuer à être elle-même, et de persévérer dans son unique et inconfusible existence. Cela, l'hyperphysique n'avait pas à le dire : son statut méthodologique le lui interdisait. Mais elle avait tout autant à se garder de le nier. Car il est illégitime de prendre pour le résultat de l'ensemble des sciences, une habitude contractée au contact d'une ou deux d'entre elles.

VI. — DEMANDER A LA PHILOSOPHIE DE L'ETRE LA REGULATION DONT L'HYPERPHYSIQUE NE PEUT SE PASSER

L'idéal d'une Hyperphysique, qui soit une phénoménologie intégrale et pure, est peut-être intenable. Nous l'avons définie, en prolongeant le dessein du P. Teilhard, par la pure réceptivité d'un enregistrement panoramique. Mais rien ne peut prévaloir contre l'appétit naturel de l'intelligence humaine, faite pour l'être, et qui cherche partout « ce qui est ». L'hyperphysicien, s'il pratiquait intégralement l'ascèse que nous avons dite, ne prendrait jamais parti sur l'être : à propos de chacun des touts que les sciences lui demandent d'enregistrer (atome, cristal, cellule, organisme, personne, société, corps mystique), il devrait ne point se poser la question : Qu'est-ce qui existe là ? Les parties ou le Tout ? Malheureusement, cette question n'est pas de celles qu'un savant pose ou ne pose pas, elle est de celles qui se posent, et dont la solution s'impose ou paraît s'imposer. L'hyperphysicien court donc, à chaque pas, le danger de se laisser imposer, par l'habitude, ou par la pratique de l'une ou l'autre des sciences dont il est censé enregistrer les résultats, une solution du problème de l'être. Il aurait donc tout intérêt, en tant qu'hyperphysicien, à se soumettre à la régulation de la discipline qui fait de « l'être » sa spécialité.

Supposons donc notre hyperphysicien en possession de la *loi de Promotion universelle*, prise avec les cinq aspects (genèse, parties, progrès, union, tout) qui lui donnent sa figure précise. Le voilà obligé de parler de préexistence, de permanence et de préparation. Mais averti par l'exemple malheureux du fondateur de l'hyperphysique, il se défie de ces trois notions, apparemment claires, seules capables pourtant de cimenter les cinq aspects de la Loi...

Il ne sera, pensons-nous, aucunement gêné, mais au contraire singulièrement éclairé, s'il entend la philosophie de l'être lui dire qu'il y a des niveaux d'existence, caractérisés chacun par un mode de préexistence, de permanence et de préparation.

En tant qu'il est hyperphysicien, c'est-à-dire en tant qu'il se distingue de chaque spécialiste scientifique, d'une part, — et du philosophe, d'autre part, — il a renoncé une fois pour toutes à décider de ce qui existe, de ce qui existait, et des différentes manières de faire exister. Il a donc tout profit à entendre, d'une part, les sciences expérimentales lui décrire la complexification universelle, et d'autre part, la philosophie lui faire remarquer les sautes d'un niveau d'être à l'autre.

Est-il donc interdit d'imaginer, à titre d'essai (révisable, évidemment) ce que pourrait donner la rencontre des spécialistes des sciences expérimentales modernes, d'une part, de la philosophie, d'autre part, grâce à leur médiateur, l'hyperphysicien ?

Trois plans inconfusibles, à l'intérieur desquels joue l'auto-complexification : le plan des corps, celui de l'esprit et celui de la grâce. Ce sont, sauf erreur, les trois ordres de Pascal : ordre des corps, ordre des esprits, ordre de la charité.

Ces trois plans sont tellement irréductibles, selon la philosophie de l'être, qu'il n'y a aucune *préparation* inchoative, ni même potentielle de l'un par l'autre. L'esprit n'est pas en puissance dans le corps, la grâce n'est pas en puissance dans l'esprit. Pourtant, cette discontinuité ontologique n'empêche pas une continuité dans le dessin : l'esprit, à sa manière achève ce que le corps commençait, la grâce d'une manière imprévisible et gratuite dépasse tout ce que l'esprit aurait pu faire attendre. A travers *l'irréductibilité absolue des ordres* s'affirme et se maintient *la correspondance des structures :* la complexification teilhardienne reste la loi structurale du développement. Le développement du monde des corps, du monde des esprits, du monde de la grâce est toujours une *genèse* de *touts* nouveaux, faits de *parties* antérieures, en *progrès* à raison même de leur *unification* ou *centralisation*.

Quelle sorte de lien est-il possible de constater, alors, entre ces trois plans irréductibles ? Au long du temps, il semble évident qu'ils se superposent : dans un monde d'abord purement corporel, le monde de l'esprit a fait irruption ; puis, au bout d'un temps également très long, le monde de la grâce a fait irruption dans le monde de l'esprit.

Ces irruptions sont-elles innovations pures, créations sans préparation ? Les sciences modernes constatent la continuité des structures, la cohérence de la loi de développement : une préparation de l'esprit par le corps, et de la grâce par l'esprit semble s'imposer. La philosophie de l'être dispose à ce point de la recherche, d'une notion assez souple de la « préparation » ; il peut y avoir préparation exigitive, ou même simplement permissive. C'est le cas, si, sans contenir potentiellement l'esprit, le corps devient progressivement capable d'opérations de plus en plus complexes, susceptibles de servir instrumentalement à des opérations spirituelles. C'est le cas si l'esprit, à force de se nier en tant qu'individu centre de ses actions, au profit du bien commun de tous les esprits, en vient à espérer que le Bien Total et Suprême, seul réellement commun à tous les esprits, vienne en personne fonder la société des esprits.

De la sorte, rien de ce qu'apporte Teilhard n'est rejeté : ni la loi de Promotion universelle, ni les cinq aspects qui en font le caractère vraiment neuf, ni les trois conditions ontologiques (préexistence, permanence, préparation) qui seules la rendent pensable.

Et pourtant ce que Teilhard y ajoutait sans le recevoir de l'hyperphysique, mais d'une contamination à partir de l'une ou de l'autre des sciences expérimentales, tout cela est éliminé :

— nous refusons de concevoir la préexistence physique comme une préexistence actuelle ;

— nous refusons de concevoir la préparation physique, et la préparation au surnaturel comme des préparations inchoatives ;

— nous refusons de concevoir l'union suprême comme devant nécessairement être une forme de l'union physique.

A ce délestage, l'hyperphysique n'a rien perdu. Elle est seulement désencombrée. L'extrême généralité — (au vrai, le caractère rigoureusement analogique) — des notions de base, lui permet de respecter l'autonomie et la spécificité de chaque science particulière, tout en s'ouvrant ultérieurement à l'analyse proprement ontologique, c'est-à-dire métaphysique.

CONCLUSION :

Phénoménologie de l'Autocomplexification et Ontologie de la Création

Les sciences expérimentales modernes constatent la correspondance dynamique des structures, tout au long de la Promotion universelle : celle-ci se présente constamment comme une autocomplexification.

La philosophie de l'être constate l'irréductibilité absolue des trois niveaux d'être, malgré leur franchissement par la Promotion :

— *l'être des corps* est fait d'une matière, qui est puissance de toutes les formes, en ce sens que n'ayant d'elle-même aucune forme, elle peut les prendre alternativement toutes, et qu'il y aura existence d'un corps autant de fois qu'elle aura pris forme ;

— *l'être des esprits* n'est pas fait de matière : il est une pure forme qui reste cependant puissance à toutes les autres formes, prises en tant même qu'elles font être les autres. L'esprit est cette forme qui peut prendre les formes de tout le reste ;

— *l'état de grâce* n'est pas fait d'esprit (ce n'est pas en intensifiant sa vie spirituelle qu'on obtient l'état de grâce) : il est une nouvelle existence de l'esprit, par laquelle Dieu lui-même donne à sa créature spirituelle la puissance (qu'elle n'avait pas) de devenir enfant de Dieu.

L'existence du monde des corps, l'existence du monde des esprits, l'existence du monde de la grâce ne résultent d'aucune autocomplexification. L'autocomplexification à l'intérieur de ces trois mondes présuppose l'existence préalable de la « *puissance d'être tous les corps* » (d'un mot : la matière), de la « *puissance de prendre toutes les formes des autres* » (d'un mot : l'esprit), de la « *puissance de devenir enfants de Dieu* » (en deux mots qu'il a bien fallu inventer spécialement : la « puissance obédientielle », ou élévabilité à l'ordre surnaturel). On appelle « création » l'acte par lequel Dieu donne l'existence au monde des corps et au monde des esprits, et on peut appeler « re-création » l'acte par lequel Dieu donne l'existence au monde de la Grâce, en suscitant à chaque plan, à la fois, la puissance et l'acte qui la comble. La différence entre l'action créatrice et toute autre opération dont nous avons l'expérience, réside dans le fait que l'action créatrice ne présuppose aucune « puissance » antérieure à son exercice :

— prétendre que le monde des corps résulterait d'une autocomplexification, serait oublier que l'autocomplexification des corps présuppose l'existence d'un monde dont les corps puissent se complexifier ;

— prétendre que le monde des esprits résulterait d'une autocomplexification des corps, serait oublier ce que c'est que l'esprit ;

— prétendre que le monde de la grâce résulterait de l'autocomplexification des esprits, serait oublier la « gratuité » et la « gracieuseté » qui la définissent.

L'irréductibilité des niveaux est et reste totale, du néant aux corps, des corps aux esprits, des esprits à la Grâce.

Pourtant, si l'acte créateur, et re-créateur, ne présuppose aucune « puissance » antérieure à son exercice, le Créateur peut (dans sa Liberté absolue) se conformer à la condition potentielle de la créture, et se ménager une économie temporelle, selon laquelle la préexistence, la permanence, et la préparation viendront, non point supprimer les dénivellations ontologiques, mais assurer les continuités structurales. (Cf. S. Thomas, *S. Th.*, I^a, 66, art. 3, ad 1^m *in contrarium*).

De fait, la science moderne nous l'assure, la correspondance des structures n'est pas moins certaine que l'irréductibilité des niveaux constatée par l'ontologie ; et c'est une correspondance dynamique, ou cinétique : les corps en évolution préparent la venue de l'esprit, les esprits en évolution préparent la venue de la grâce. Les corps les mieux « formés » rendent possible l'irruption de l'esprit, parce qu'ils préparent les mécanismes cérébraux exactement adaptés aux fins universelles de

l'esprit, lequel donne à ces mécanismes tout leur sens en les utilisant comme ses instruments. Les esprits les mieux « informés » préparent de loin l'irruption de la grâce, en déclenchant une prise de conscience généralisée du besoin d'union par l'amour mutuel, et de l'impuissance humaine à s'unir profondément.

Préexistence du « plus un » dans le « moins un », permanence du « moins un » dans le « plus un », préparation du « plus un » par le « moins un », voilà le bilan sommaire de l'hyperphysique. Et cela ne va nullement contre les constats définitifs de l'ontologie : l'être de l'esprit ne doit rien à l'être du corps, l'être de la Grâce ne doit rien à l'être de l'esprit.

L'autocomplexification phénoménale est donc compatible avec les ruptures et les irruptions ontologiques.

Nous savons que c'est ce que Teilhard a voulu dire.

Mais nous constatons qu'il n'a pas poussé assez loin l'ascèse intellectuelle de l'hyperphysicien, ce qui l'a conduit, malgré son dessein, à bloquer la constance de l'autocomplexification phénoménale avec la continuité de l'existence substantielle.

L'avenir du teilhardisme est dans une purification de l'hyperphysique, et dans une ouverture sur la Métaphysique.

Paul GRENET.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'ACTION DE GRACES EST-ELLE NECESSAIRE ?

Q. — Le règlement d'une communauté de religieuses enseignantes ne prévoit aucune action de grâces après la messe, « faute de temps ». Un prédicateur de retraite semble les encourager dans cette pratique, en leur expliquant que l' « action de grâces a lieu au cours de la messe. »

Que penser de cela ?

R. — Notre réponse sera brève, mais nous pensons qu'il vaut mieux la faire précéder de deux textes assez longs.

* *

I. — Le premier est emprunté à l'excellent ouvrage du P. J.-A Jungmann, *Missarum sollemnia.* Il nous empêchera peut-être de nous scandaliser de la façon de faire des religieuses et de l'encouragement apparent du prédicateur.

« Après la messe et la communion, le prêtre — et l'on peut en dire autant des fidèles — se dégage de l'ambiance communautaire essentielle à la célébration ; il se retrouve seul ;. la prière vocale n'est plus alors l'unique prière qui convienne. Cela n'est pas une découverte de la dévotion moderne ; dès le XIIIe siècle, des ordinaires monastiques, à la suite des prières à dire en se retirant, contiennent cet avis : *Terminatis vero omnibus, potest orare sacerdos secreto, prout ei Dominus inspiraverit* [1]. Fidèle à l'esprit de règles plus anciennes [2], le Droit canon actuel exhorte le prêtre à ne négliger ni de se préparer au saint Sacrifice par la prière, ni de le faire suivre d'une action de grâces convenable, *gratias Dei pro tanto beneficio agere* [3] ; cette action de grâces n'est qu'un exercice ascétique établi depuis longtemps [4].

« Les livres liturgiques ne peuvent évidemment offrir à cet effet que de nouveaux textes de prière. En appendice aux formules récitées en quittant l'autel, le missel romain donne plusieurs *Orationes pro opportunitate sacerdotis dicendæ*, dont la première, intitulée *Oratio S. Thomæ Aquinatis* est d'une vénérable ancienneté. La suivante, désignée comme *Oratio S. Bonaventuræ*, est réellement l'œuvre de ce docteur... »

« Si notre regard se reporte plus loin dans le passé, au premier millénaire de la liturgie eucharistique, nous devons reconnaître qu'en général l'*Ite missa est* mettait fin, non pas seulement à l'acte religieux collectif, mais à la prière personnelle, de sorte qu'au rite romain spécialement, même à l'époque où l'oraison *super populum* complétait encore chaque messe, la cérémonie se terminait assez court, et sans qu'il fût question en somme d'action de grâces proprement dite. Cela tient à ce que l'ensemble de la célébration avait pour tonalité fondamentale l'action de grâces, le merci à Dieu en retour des grands biens dont il nous a gratifiés dans le Christ et dans l'Eglise. La réception du sacrement ne faisait que signifier et confirmer la condition de grâce où baigne la vie entière du chrétien. L'office célébré ayant ravivé la conscience de cette condition chrétienne, l'heure de la grâce, qu'il avait marquée une fois de plus, trouvait ensuite dans toute l'activité du jour l'expression de gratitude appropriée ; telle est d'ailleurs l'idée qui inspire bien des postcommunions.

[1] Ordinaire des Dominicains de 1256. Cf. Guerrini F.-M., O. P., *Ordinarium juxta ritum sacri Ordinis Fratrum Predicatorum*, Rome, 1921, p. 251.

[2] *Rituale romanum*, IV, I, 4 ; déjà dans les éditions plus anciennes.

[3] Can. 810 : « Le prêtre n'omettra pas de se préparer par de pieuses prières à offrir le sacrifice eucharistique et, celui-ci terminé, à faire son action de grâces pour un tel bienfait. » — Le Missel romain, auquel ce can. 810 renvoie en note, demande que le prêtre dise matines, laudes et les prières de préparation imprimées dans le missel avant la messe (*Ritus serv. in celebr. Missæ*, ch. I, n. 1) ; et le cantique des trois enfants dans la fournaise avec les oraisons qui suivent, après la messe, en retournant à la sacristie (*Ritus servandus...*, ch. XII, n. 6). Il n'y a pas là des obligations strictes, le can. 810 n'affirme que celles, toutes générales, de prier avant et après la célébration de la messe.

[4] Déjà dans le IVe livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, I, 24, il est indiqué que l'action de grâces après la communion devrait se prolonger une demi-heure. Etienne Binet, S. J. († 1639) tourne son attention et ses considérations ascétiques sur la persistance de la présence eucharistique après la communion (on admet qu'elle dure une heure) et se perd dans des calculs un peu vains. Cf. H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux en France*, t. I, p. 141 sq. — Des exigences assez strictes sur le temps de l'action de grâces après la communion (« au moins une demi-heure ») reviennent chez Alphonse de Liguori, *La véritable épouse de Jésus-Christ*, Paris, 1877, ch. XVIII, 10, t. II, p. 147. — A l'époque des *Décrétales* du Pseudo-Isidore, on semble s'être souvent livré à des considérations du même genre moins sur la durée de l'action de grâces particulière, que sur celle pendant laquelle il convenait de poursuivre le jeûne ; le prêtre qui avait consommé le matin les restes de la communion du peuple devait rester à jeun jusqu'à midi, etc. Cf. *Decretum Gratiani*. III, 2, 23.

L'écart croissant entre une liturgie qui peu à peu se fixait, « s'établissait », et une piété personnelle en quête de nouveau, l'importance attribuée à l'Eucharistie comme don divin à la fois total et central, devaient inévitablement faire naître le besoin d'une *gratiarum actio* même après l'εὐχαριστία. L'application plus réfléchie à l'oraison contemplative, que les anciens moines ne pratiquaient couramment que sous la forme de *lectio divina*, devait agir dans le même sens ; aucun instant, en effet, n'invite à méditer devant Dieu ce que l'on a reçu et ce que l'on possède, comme l'instant où viennent de se taire les dernières prières de la messe. Nous nous scandalisons sans doute moins qu'autrefois à voir des fidèles qui, même après avoir communié, ressaisis par la presse des affaires, prennent à peu près à la lettre, l'*Ite missa est ;* du moins, pour nous, clercs, une excellente synthèse de sens religieux antique et de dévotion moderne sera d'occuper le silence recueilli qui suit l'action sainte à faire pénétrer jusqu'au plus intime de notre âme l'esprit de l' « *Eucharistia* »[5].

* *

II. — Une note du P. Jungmann (p. 404, n. 38) invite le lecteur à se référer sur ce point aux considérations développées par Pie XII dans l'encyclique *Mediator Dei.* Ces considérations seront le second texte qu'on se proposait de citer ici :

« Lorsque l'action sainte est achevée, celui qui a reçu le Pain du ciel n'est pas dispensé de rendre grâces ; bien plus, il est tout à fait convenable qu'une fois reçue la sainte Eucharistie et achevées les cérémonies publiques, il se recueille et, intimement uni au divin Maître, il ait avec lui un entretien très doux et bienfaisant, autant que les circonstances le lui permettent. Ceux-là s'écartent donc du droit sentier de la vérité qui, s'attachant aux mots plus qu'à la pensée, affirment et enseignent qu'une fois le sacrifice achevé, il n'y a pas à le prolonger par une action de grâces de ce genre, non seulement parce que le Sacrifice de l'autel est par lui-même une action de grâces, mais aussi parce que ceci est affaire de dévotion personnelle et particulière qui regarde chacun et non le bien de la communauté.

« Mais, au contraire, la nature même du sacrement demande que le chrétien qui le reçoit en retire d'abondants fruits de sainteté. Assurément, la réunion publique de la communauté est congédiée, mais il faut que chacun, uni au Christ, n'interrompe pas dans sa propre âme le cantique de louanges « rendant grâces toujours et pour toutes choses à Dieu, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Eph., v, 20). La liturgie du Sacrifice eucharistique nous y exhorte quand elle nous fait prier en ces termes : « Accordez-nous de demeurer toujours en action de grâces... et de ne jamais cesser de vous louer »[6]. C'est pourquoi, s'il n'y a aucun moment auquel il ne faille rendre grâces à Dieu, et s'il ne faut jamais cesser de le louer, qui oserait accuser ou blâmer l'Eglise de conseiller à ses prêtres (cf. Code can. 810) et aux fidèles de s'entretenir au moins quelque temps avec le divin Rédempteur après la sainte communion, et d'avoir introduit dans les livres liturgiques des prières de circonstance, enrichies d'indulgences, par lesquelles les ministres sacrés, soit avant d'exercer les fonctions liturgiques et de se nourrir de l'Eucharistie, se préparent convenablement, soit, après avoir achevé la sainte Messe, expriment à Dieu leur reconnaissance ?

La sainte liturgie, loin d'étouffer les sentiments intimes de chaque chrétien, les ranime et les stimule plutôt, pourvu qu'ils prennent la ressemblance du Christ et soient orientés par lui vers le Père céleste ; c'est pourquoi elle enseigne et invite à rendre à Dieu les actions de grâces que lui doit quiconque a reçu sa nourriture à la sainte Table. Le divin Rédempteur, en effet, aime à entendre nos prières, à nous parler à cœur ouvert et à nous offrir un refuge dans son Cœur brûlant.

« Bien plus, de tels actes, particuliers à chacun, sont absolument nécessaires pour que tous nous jouissions plus abondamment des trésors d'en-haut, dont l'Eucharistie déborde et pour que, selon nos forces, nous les fassions se répandre sur les autres, afin que Notre-Seigneur atteigne en toutes les âmes la plénitude de sa vertu.

« *Pourquoi ne louerions-nous pas ceux qui,* après avoir reçu la nourriture eucharistique, même après que l'assemblée des fidèles a été officiellement congédiée, s'*attardent dans une familiarité intime avec le divin Rédempteur,* non seulement pour s'entretenir avec lui de la manière la plus suave, mais encore pour le remercier et lui rendre les louanges qui lui sont dues et surtout pour lui demander son aide, pour écarter chacun de son âme tout ce qui diminue l'efficacité du sacrement, et pour réaliser toute leur part de ce qui peut favoriser l'action toute-puissante de Jésus-Christ[7]. Nous les exhortons à le faire d'une manière particulière en mettant à exécution les résolutions qu'ils auront prises, en exerçant les vertus chrétiennes, en adaptant à leurs propres besoins les dons reçus de sa libéralité royale. Certes, l'auteur du livre d'or de l'*Imitation du Christ* parle en inspiré et selon les préceptes de la liturgie, quand il donne ce conseil : « Demeure dans le secret et jouis de ton Dieu, car tu possèdes Celui que le monde entier ne peut t'enlever » (l. IV, ch. 12)...

Le divin Rédempteur répète incessamment son invitation pressante : « Demeurez en moi » (Jean, xv, 4). Or, par le sacrement de l'Eucharistie, le Christ demeure en nous et nous en lui ; et, de même que le Christ demeurant en nous vit et agit, de même il faut que nous, demeurant dans le Christ, nous vivions et agissions par lui »[8].

* *

Notre conclusion sera brève. Les textes cités la contiennent d'avance. Strictement parlant, la suppression par le règlement de cette communauté religieuse, d'une action de grâces *après* la messe ne comporterait pas de faute proprement dite. Néanmoins, il serait bon que les Supérieur ecclésiastiques et religieux examinent sérieusement le cas pour savoir si vraiment (pour reprendre l'expression de Pie XII) les circonstances ne permettent pas ces instants si précieux de recueillement.

[5] *Missarum sollemnia,* t. III, p. 403-404.

[6] Postcommunion du dimanche après l'Ascension et du 1er dimanche après la Pentecôte.

[7] Ces affirmations nous remettent en mémoire une leçon de notre vénéré professeur de théologie à la fin du siècle dernier. Il s'agit de l'effet de l'Eucharistie, en tant que ce sacrement doit produire en nous une ferveur actuelle de la charité. Cet effet, dans la communion, est empêché par les distractions et l'affection du cœur au péché véniel. D'où la nécessité d'un recueillement profond après la communion, tant que dure la présence sacramentelle. Cf. Billot, *De Sacramentis,* 1924, p. 552-557.

[8] Encyclique *Mediator Dei* sur la Sainte Liturgie, éd. de la Bonne Presse, p. 47-49.

Ce n'est pas au prédicateur de retraite qu'appartient cet examen, mais aux supérieurs.

Pendant vingt ans et plus, nous avons été aumônier de religieuses enseignantes et dans les différentes communautés où s'est exercé notre ministère, l'action de grâces des religieuses a toujours fait notre édification.

A. MICHEL.

SEUL LE BAPTÊME REMET-IL LES PÉCHÉS ?

Q. — A la fin du Symbole des Apôtres nous disons : « Je crois la rémission des péchés ». Le symbole de Nicée nous fait dire : « Je confesse un seul baptême pour la rémission des péchés ». Sans doute fait-il allusion aux paroles de S. Paul (Eph., IV, 6) : « Il n'y a qu'un Dieu, une foi et un baptême ». Cependant N.-S. a institué un second sacrement pour la rémission des péchés : la Pénitence. Si le Symbole de Nicée mentionne le baptême, pourquoi ne mentionne-t-il pas aussi la Pénitence, pour la rémission des péchés, et pourquoi insiste-t-il sur *un seul* baptême ?

R. — Il est bien sûr que quand le Symbole des apôtres formule « la rémission des péchés » il veut parler du baptême. Baptême et rémission des péchés sont alors, en effet, deux expressions qui se recouvrent exactement. Dès le début de la prédication apostolique, le baptême est présenté « en vue de la rémission des péchés » (Act., II, 38). Nous nous trouvons ici en présence d'un élément tout à fait primitif de la théologie du baptême, antérieur au symbolisme mis en œuvre par saint Paul (Rom., VI, 2-10). Chez Hermas au IIe siècle (Précepte, IV, 3, 1-4), chez Tertullien au seuil du IIIe (*De pœnitentia*, passim), chez saint Cyprien au milieu du même siècle (*Epist.* LXXIII, 7), saint Ambroise dans la seconde moitié du IVe (*De pœnit.*, I, 8, 36) l'équation est courante : la pénitence, la rémission des péchés, c'est le baptême. Il arrive même que le fameux *quorum remiseritis peccata remittentur eis* de Jo., XX, 23 soit interprété uniquement du baptême (S. Cyprien, *epist.* LXXIII, 7 ; Firmilien de Césarée, *inter S. Cypr. epist.* LXXV, 16 ; S. Ambroise, *de pœnit.*, I, 7, 33). Le symbole de Nicée, en explicitant celui des apôtres (*confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum*), ne fait qu'en maintenir la portée.

Mais, demande-t-on, le sacrement de pénitence ne remet-il pas également les péchés ? Si fait et nul n'a le droit de le contester. Mais qui, pourtant, refuserait d'admettre que la rémission des péchés est beaucoup plus totale, parfaite et absolue dans le baptême que dans le sacrement de pénitence ? Nous en donnerons pour unique preuve ce fait qu'aucune satisfaction ne doit être imposée au néophyte : il y a dans son baptême toute la fraîcheur et l'innocence d'une nouvelle naissance.

Pourtant c'est un cliché traditionnel que de comparer l'un et l'autre sacrement pour leur effet de rémission du péché : la pénitence est un « second baptême », le « baptême des larmes » et, dans cette référence de l'un à l'autre, se trouve à la fois l'affirmation que la pénitence efface les péchés et que le baptême lui est supérieur comme un modèle.

On n'entendra donc pas le *unum baptisma* du symbole de Nicée comme d'une exclusive jetée sur le sacrement de pénitence ! On le prendra pour ce qu'il veut être : d'une part, un sacrement qui se donne une fois pour toutes et ne se réitère pas (Tertullien, *de Baptismo*, XV, 3) ; d'autre part, un sacrement qui ne peut être autre que celui du Christ et de l'Eglise catholique : il n'y a pas de baptême formellement hérétique ou schismatique, et dans l'Eglise même il n'y a pas celui de Pierre, de Paul ou de Judas. Le baptême est ou il n'est pas, mais, s'il est, il est le vrai baptême chrétien au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, tout aussi efficace dans les eaux du Tibre que dans celles du Jourdain (Tertullien, *de Baptismo*, IV, 3). Que ce soit par le ministère de Pierre, de Paul ou de Judas, c'est toujours le Christ, au fond, qui baptise (S. Augustin, *in Joa.*, tr. V, 18 et VI, 7) et, de ce point de vue, aucune différence n'existe entre le nouveau-né que baptise un pasteur protestant et celui que baptise un prêtre catholique : *Nidus Ecclesiæ est forma sacramentorum*, écrivait S. Albert le Grand [1], en commentant le psaume 84 au verset : *Passer invenit sibi domum et turtur nidum sibi, ubi ponat pullos suos* ; et il poursuivait magnifiquement : *non sunt hæreticorum nidi illi ; et ideo cum in eis reponunt pullos suos, re ponunt non extra Ecclesiam sed in ea.* Par conséquent, un seul baptême. Et, soit dit en passant, voilà un élément primordial de ces *vestigia Ecclesiæ* qui retiennent encore à l'Eglise ceux que nous appelons « nos frères séparés ».

Mais pourquoi donc le sacrement de pénitence n'est-il pas mentionné dans le symbole des apôtres ou de Nicée ? Une première réponse pourrait être que ce symbole étant un symbole baptismal, il se limite purement et simplement à ce qui regarde l'initiation chrétienne et que, d'ailleurs, un baptisé ne devrait plus pécher :

> « Seigneur, demandait Hermas (*loc. cit.*), j'ai entendu dire à certains docteurs qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle que nous avons faite le jour où nous sommes descendus dans l'eau et où nous avons reçu le pardon de nos péchés antérieurs. — Ce qu'on t'a dit est juste (...) : celui, en effet, qui a obtenu la rémission de ses péchés devrait ne plus pécher, mais persévérer dans la pureté. »

La réponse, cependant, est inadéquate car l'initiation n'est que l'introduction dans la vie chrétienne et le baptême est appelé le « sacrement de la foi »; il conviendrait donc que la profession de foi exigée du néophyte fût vraiment complète. Et même si le symbole baptismal ne se restreignait qu'à ce qui concerne immédiatement l'initiation chrétienne, n'y trouverait-on pas des lacunes, à commencer par son absence de référence à l'eucharistie ?

La solution est ailleurs : nous voulons dire dans une exacte conception du développement dogmatique. La comparaison du symbole des apôtres et du symbole de Nicée-Constantinople, ce dernier considérablement plus explicite en certaines de ses parties, montre immédiatement le chemin parcouru de l'un à l'autre dans l'intelligence et l'analyse du dogme trinitaire. Que dire alors du *Filioque* ! Les professions de foi primitives, synthétiques et con-

[1] Cité par le R. P. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 288.

crètes (qu'on songe aux premiers versets de la *I*[a] *Joannis*) étaient d'une richesse et d'une densité qui n'ont rien à envier aux explicitations ultérieures. On n'ignorait même pas tellement le besoin d'exprimer en mots ce dont on vivait pleinement (comme il en allait en particulier de la liturgie et des sacrements).

Et il a fallu souvent attendre l'occasion d'une négation hérétique pour qu'on approfondît les vérités de foi et qu'on les formulât de façon précise : s'imaginait-on que la théologie trinitaire avait des progrès à faire avant qu'apparût l'arianisme ? Ou la doctrine de la pénitence avant Novatien ? Ainsi la question du baptême n'avait-elle pas été suffisamment étudiée tant que le schisme des rebaptisants ne prit pas position (S. Augustin, *in ps.* LV, 22). C'est sous la pression de tels faits que les vérités révélées *et considerantur diligentius, et intelleguntur clarius et instantius prædicantur* (Id., *de Civ. Dei*, XVI, 2, 1).

Que si, à présent, l'on songe à la longueur et à la complexité du développement auquel a été soumise la théologie du sacrement de pénitence, on comprendra que les symboles primitifs n'en aient pas fait explicitement mention. Mais pourtant on aura pas de peine à reconnaître, dans une expression comme « la rémission des péchés », des dimensions bien plus grandes que le baptême lui-même et à en dégager un autre sacrement.

J.-C. DIDIER.

LA SAINTE MAISON DE LORETTE...

Q. — On dit que la demeure de la Sainte Vierge a disparu de Nazareth le 10 mai 1291, puis que les anges l'ont transportée à Tersati (Dalmatie) et le 10 décembre elle a été transportée à Recanati et de là à Lorette. — Qu'en dites-vous ?

R. — Ce qu'il y a d'inquiétant dans la tradition concernant la maison de Lorette, c'est :

1° Que le premier récit concernant sa translation remonte à Pietro di Giorgio Tolomei, surnommé Teramano, parce qu'il était prévôt de S. Sinedeo à Teramo. Ce personnage mourut à Lorette en 1473. Il écrivit en 1472, la première relation du transfert de la maison de Lorette. C'était bien loin de l'événement. A vrai dire, les dates ne furent données qu'en 1525, et nul ne peut dire d'où on les tenait. Teramano lui-même n'a pas donné ses sources.

2° La maison de Lorette n'aurait pas seulement été transportée deux fois, comme vous le dites, mais quatre fois, ce qui fait beaucoup, et soulève encore davantage les doutes : *a*) le 10 mai 1291, à Fiume en Esclavonie ou Dalmatie ; *b*) le 10 décembre 1294, près de Recanati, au domaine de la dame de Lorette ; *c*) le 10 août 1295, sur une montagne voisine ; *d*) enfin, le 2 décembre 1295, au lieu où elle se trouve encore.

3° Ce ne fut que d'après un songe qu'un habitant du lieu apprit qu'il s'agissait de la maison de Nazareth.

4° La vérification qui fut faite à Nazareth, selon la tradition, paraît être du domaine de la fable.

5° Il y avait, prétendit-on, dans la maison une statue de la Vierge, ou une peinture sur bois, attribuée à S. Luc. Or, au temps de S. Luc, et en Orient, à cette époque, l'usage n'existait pas de telles reproductions.

L'authenticité de la maison de Lorette a été combattue énergiquement par le barnabite Léopold de Feis (G. Semeria), puis par le célèbre érudit français, Ulysse Chevalier. Ils ont été réfutés, avec plus ou moins de bonheur, par de nombreux écrivains, dont le R. P. Eschbach, alors supérieur du Séminaire français [1].

Il semble que la thèse d'Ulysse Chevalier soit admise actuellement, par le plus grand nombre des critiques, surtout depuis que Mgr Boudinhon, canoniste renommé, a traité de la question dans *La Maison de Lorette* (Paris, 1910). Selon lui, la chapelle de Lorette existait et était connue *avant* la date de la prétendue translation et cette translation n'est attestée par aucun document contemporain.

Le sanctuaire de Lorette tire pour nous son caractère vénérable, des prières innombrables qui y ont été faites, même si ces prières avaient pour occasion accidentelle une légende, c'est-à-dire une erreur historique. La liturgie nous enseigne à prier, mais elle n'est pas destinée à nous enseigner l'histoire, qui a ses méthodes et ses lois propres. Il peut donc y avoir une fête de N.-D. de Lorette, sans que personne soit obligé de croire qu'il s'agit bien de la maison de la Vierge à Nazareth [2].

L. C.

[1] C'est lui l'auteur de longs articles parus dans l'*Ami du Clergé* en 1906 et 1907 ; — on y trouve aussi la polémique avec Mgr Boudinhon, et avec Ulysse Chevalier (1908). Cf. *Tables Générales*, 3[e] série, p. 375-78.

[2] Dans la brève notice consacrée à la « *Translation de la Maison de Lorette* » (*Vies des Saints et Bx*, t. XII, p. 333-35 ; Letouzey, 1956), les PP. Bénédictins de Paris écrivent : — « Il est possible qu'une statue de la Vierge ait été apportée là par des Serbes catholiques fuyant la persécution, à la fin du XIII[e] siècle, et qu'on ait aménagé pour cette statue une maison, baptisée de Nazareth, de même qu'on a construit un peu partout, de nos jours, des grottes de Lourdes... Au reste, c'est seulement en 1669 que la fête de la translation de la Santa Casa fut admise dans le martyrologe romain » (p. 334).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Thomas MULDOON, S.T.D. — **Theologiæ dogmaticæ prælectiones. Vol. III. De Deo creante et elevante.** — In-8 (18,5 × 25,5), 418 p. — Romæ Officium libri catholici (Via del Vaccaro, 5), 1959.

L'auteur de ce Manuel de Théologie dogmatique est doyen de la Faculté de théologie de Sydney ; l'ouvrage porte l'*imprimatur* du cardinal Gilroy, archevêque de Sydney. Un avant-propos daté du 28 avril, jour de la fête de saint Pierre Chanel, premier martyr d'Océanie, avertit que ce travail fait suite à deux autres volumes traitant respectivement le *De Deo uno* et le *De Deo*

trino. Ici l'A. aborde le *De Deo creante et elevante*. Une bibliographie (5 p.) cite les principaux livres utiles. Un choix est fait parmi les œuvres des Pères avec références à Migne. Pour les auteurs modernes, aucun ouvrage de langue allemande n'est cité. De Scheeben, on indique la traduction française partielle de la *Dogmatique* et la traduction anglaise. Les ouvrages italiens par contre, ne sont pas oubliés. Ces quelques remarques rappellent l'origine et la destination première de ces « *prælectiones* » : les étudiants en théologie d'Australie.

Mais ce manuel peut avoir une plus large audience. Edité à Rome, il a la solidité de l'enseignement romain donné dans un latin qui n'est pas sans une discrète élégance. L'exposé clair se présente sous forme de thèses, ou l'A. étudie, au sujet de la création, les causes efficientes (art. I), exemplaire (art. II), finale de toute créature (art. III) qui est d'abord la gloire de Dieu et aussi le bien de l'être créé.

Le chapitre II : *De creatione in specie* aborde la création de l'homme et des anges. L'auteur est alors conduit à prendre des options sur le transformisme et, d'une façon générale, sur les points de rencontre de la science et de la foi au sujet des origines. Le lecteur ne sera peut-être pas ici entièrement satisfait. Soutenir, par exemple, que le corps d'Adam a certainement été formé à partir d'une matière inorganique sans aucune évolution (p. 109) permet trop aisément d'écarter bien des questions difficiles. On aurait aimé une ouverture plus large sur quelques aspects de la pensée scientifique contemporaine. Par contre, les pages qui concernent les anges n'appellent point pareille réserve. Cette étude est d'ailleurs particulièrement opportune en face de déviations d'une mentalité trop uniquement technique.

La seconde partie : *De rerum gubernatione* expose la façon dont Dieu maintient les créatures dans l'être et agit en elles. Au sujet du concours divin et du mode de ce concours, après un aperçu historique sur la fameuse controverse, l'A. présente les opinions du « thomisme rigide » et du molinisme, rappelle les « principes de saint Thomas » et suggère une solution.

La dernière partie a pour titre : *De hominis elatione et lapsu*. Elle commence par un bref chapitre sur l'importante question de l'ordre surnaturel. Viennent ensuite des chapitres sur la justice originelle (II), le péché originel en Adam et dans ses descendants (III) l'essence du péché originel (IV), sa transmission, ses conséquences et les peines qu'il entraîne dans la vie future (V).

Finalement, malgré la réserve faite plus haut, l'impression d'ensemble est très bonne. Ce qui paraît particulièrement appréciable c'est l'excellente connaissance des actes du magistère qui assure la sûreté de doctrine indispensable. L'équilibre des proportions témoigne de la maîtrise de l'auteur : il a su avec sobriété mais sans sécheresse aller à l'essentiel. Son livre rendra service, même ailleurs qu'en Australie.

Henri de LUBAC, S. J. — **Paradoxes.** — In-12 de 192 p., 600 fr. — Paris, Editions du Seuil, 1959.

Nouvelle édition augmentée d'un recueil de pensées diverses divisées en deux groupes (paradoxes et nouveaux paradoxes) de sept chapitres chacun. Les principaux sujets envisagés dans l'un ou l'autre des deux groupes sont : la foi, le témoignage, l'adaptation, la vie de l'esprit, l' « incarnation », le désintéressement, le social et l'éternel, l'homme, les rapports humains, l'Evangile et le monde, la souffrance, la vie spirituelle.

A plusieurs reprises (p. 8, 13, 71-72, 143) l'auteur explique le sens du mot *paradoxe* et la raison pour laquelle il emploie ce procédé. « Le paradoxe, c'est la recherche, ou c'est l'attente de la synthèse. Expression provisoire d'une vue toujours incomplète, mais qui s'oriente vers la plénitude » (p. 71). Il s'impose parce que « le paradoxe est partout dans le réel, avant d'être dans la pensée » (ib.).

Cette position de principe mériterait, à elle seule, une discussion. Sans doute, « l'Evangile est plein de paradoxes » (p. 12), et, « le plus souvent, ni Jésus ni saint Paul n'équilibrent le paradoxe ». Ils craignent moins l'interprétation folle que celle qui le ferait déchoir et le priverait de son « héroïsme » (p. 13). Mais on sait qu'il ne faut rien moins que l'assistance continuelle du Saint-Esprit dans l'Eglise pour « équilibrer » les paradoxes évangéliques, et que malgré cela les hérésies n'ont cessé de proliférer. Il est donc plus prudent, en principe, de recourir à la « synthèse », si imparfaite soit-elle.

Mais rassurons-nous : la plupart des pensées de ce volume sont d'une « plénitude » qui ne laisse rien à désirer, et on lira avec profit, par exemple, les réflexions sur la souffrance (p. 135 à 150), qui rendent un son si authentique, et tant de jugements sur notre époque, où l'auteur excelle à mettre à nu les attitudes hypocrites, erronées ou ridicules.

Seule une minorité de pensées, à notre avis, est strictement « paradoxale » et aurait besoin de nuances. Ainsi nous ne saurions trop approuver l'estime de la recherche scientifique en théologie, mais il ne nous semble pas nécessaire pour cela d'écraser de mépris la « vulgarisation » (cf. p. 19, 20, 26, 33, 50, etc.), qui a quand même un rôle indispensable, d'autant plus qu'il y a vulgarisation et vulgarisation.

De même encore, telle formule sur la charité risque d'être mal comprise. Il est certes permis de retourner la formule de saint Jean, et de dire que « la Charité c'est Dieu ». On peut même en conclure que « celui qui est vraiment charitable, celui-là adhère à Dieu et possède en lui les trois vertus théologales » (p. 14). Mais à condition de conserver à la notion de charité son sens strictement surnaturel. Or, bien des lecteurs non avertis comprendront que tout amour humain désintéressé est capable de justifier le pécheur, ce qui est inexact. Il est vrai que beaucoup plus loin (p, 102-103), l'auteur apporte la distinction nécessaire entre l'amour humain et la charité surnaturelle, mais, à cette distance, le lecteur ne pensera peut-être pas à faire la liaison.

« Le lecteur non averti », disons-nous. Mais précisément les lecteurs avertis auxquels ce livre s'adresse : prêtres, théologiens, hommes d'Action Catholique cultivés, sauront, dans ces pensées, faire la part du « paradoxe », et ainsi il leur sera très utile.

Régis JOLIVET. — **Aux sources de l'existentialisme chrétien : Kierkegaard.** — In-16 de 288 p., 900 fr. — Paris, Fayard, 1958.

Ce travail reproduit pour l'essentiel une « Introduction à Kierkegaard » parue en 1946. Les remaniements, la suppression des notes érudites, mettent cette nouvelle édition à la portée d'un public plus vaste.

Une biographie est d'abord « esquissée ». On y voit comment K. (1813-1855) est amené par son tempérament maladif, son éducation, la rupture de ses fiançailles, et sa lutte contre l'Eglise luthérienne du Danemark, à s'analyser sans cesse et à repenser continuellement les conditions d'un christianisme personnel. Une 2e partie étudie l'âme de K. : son conflit intérieur, sa mélancolie, sa foi. Et la 3e partie, la plus longue, expose avec les nuances voulues sa pensée : son opposition aux systèmes, son insistance sur la nécessité de l'engagement et le primat de la subjectivité, son attitude envers l'esthétique, la morale, la religion et la vie chrétienne.

L'auteur relève à l'occasion ce qu'il y a de bon dans ses écrits, et ce qui est incompatible avec le catholicisme, et il termine en s'efforçant de faire aussi exactement que possible le bilan de cette pensée tourmentée et souvent contradictoire.

Cette analyse fouillée et vivante est fort intéressante. Les lecteurs catholiques cultivés auront là une excellente introduction à l'œuvre touffue de l'écrivain danois, et un stimulant à ne pas se contenter d'un christianisme de surface.

A. BERNARD, O. P. — **Ni Ange... ni Bête... Homme**. — In-8 de 96 p. — Avignon. Aubanel, 1958.

L'union de l'âme et du corps est un des plus grands problèmes métaphysiques. Beaucoup de philosophes y achoppent. Et parmi les catholiques eux-mêmes, des solutions opposées s'affrontent. Le P. Bernard, plus connu sous le pseudonyme de Jean de Courberive, met ce problème à la portée du public cultivé et des étudiants en philosophie. Après avoir « déblayé le terrain » par des considérations médicales et psychologiques, il fait une « brève incursion dans l'histoire des philosophies », depuis Platon jusqu'à nos contemporains, en s'arrêtant spécialement à Descartes. Il expose ensuite la doctrine de saint Thomas, approfondit pour cela les notions de matière et de forme, ajoute des corollaires et des précisions, et tire les applications pédagogiques, médicales, morales et spirituelles qui découlent de cette doctrine. Ce petit livre clair, simple et riche, rendra service à de nombreux lecteurs.

---

1. R. PIACENTINI, C. S. Sp. — **Fils de rabbin et père d'apôtres. Vie... du R. P. F.-M. P. Libermann.** — 188 p. (14 × 19,5), Paris, St-Paul, 1959.
2. LIBERMANN. — **Commentaire de saint Jean.** — 317 p. (14 × 22), 1500 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

1. — On ne trouvera pas dans l'ouvrage du P. Piacentini une biographie complète du P. Libermann, mais plutôt une série de tableaux des événements importants de sa brève existence (1802-1852). L'auteur insiste surtout sur les années de jeunesse de son héros et glisse assez rapidement sur son activité de supérieur et d'organisateur des missions en faveur des noirs d'Afrique. L'ouvrage convient surtout aux jeunes lecteurs qui y trouveront mille détails sur la vie d'une famille de rabbin juif, et qui aimeront la manière vivante avec laquelle sont reconstituées, souvent sous la forme du dialogue, les scènes les plus caractéristiques d'une existence et d'une vocation pleines de difficultés

2. — Le *Commentaire de S. Jean* porte sur les douze premiers chapitres du IV[e] Evangile. Il fut écrit à Rome, alors que le Père y logeait dans une pauvre mansarde. Comme texte à commenter, il ne possédait qu'un petit *Novum* en latin, sans aucun autre ouvrage ; du reste il ne connaissait pas le grec. Il se livre à ce travail, dit-il, afin « d'avoir une occupation pieuse qui pût être utile au salut de son âme et à son avancement spirituel ».

Sa méthode est de « chercher à pénétrer dans le fond le plus intime et en même temps le plus simple de notre divin Sauveur... Je tâche d'aller droit là où N.-S. a voulu en venir directement. Je m'efforce de me rendre compte de tout et de pénétrer dans son adorable intérieur pour y voir plutôt sa divine pensée que le sens... strict des paroles. » Il s'agit donc non d'une exégèse savante mais de la contemplation d'un auteur spirituel.

Juif et fils de rabbin, connaissant parfaitement l'hébreu le V. Père était mieux que beaucoup d'autres apte à saisir intuitivement le mouvement du style et de la pensée de saint Jean ainsi que le symbolisme voulu de beaucoup des actions et des paroles de Jésus. Et ceci ne doit pas être méconnu des exégètes modernes, quelles que soient les réserves légitimes qu'ils puissent formuler sur le manque de technique exégétique du pieux auteur.

On nous dit que ce Commentaire a déjà été publié au complet à deux reprises. La nouvelle édition ne contient que des fragments choisis parmi « les passages les plus significatifs de l'expérience intime, de la *méthode* spécifique et de la *doctrine* théologique et mystique du Père L. » D'opportunes divisions avec titres facilitent la lecture.

Le volume contient : 1° une biographie du Père (p. 7-14 ; A. Cabon) ; 2° une étude fouillée de M. Blanchard intitulée « Exégèse libermanienne et expérience spirituelle » (p. 17-55) ; 3° une note du P. Vogel sur « le texte original du Commentaire » (p. 59-60). Celui-ci couvre le reste du volume (p. 61-304) que termine une table détaillée (p. 305-317).

Les prêtres et les âmes pieuses suffisamment ouvertes à la théologie dogmatique et à la doctrine spirituelle pourront tirer profit de cet ouvrage pour préparer, dans une lecture spirituelle faite la veille, leur oraison sur le texte même de saint Jean.

Paula HOESL. — **Pureté, mon beau souci.** — (19 × 14), 102 p. — Lyon, Editions du Chalet, 1959.

Ecrit pour des adolescentes, ce livre a pour but de leur inspirer un amour éclairé et généreux de la pureté. Il leur propose d'abord l'idéal à poursuivre, à savoir la pratique intégrale de cette belle vertu, avec sa noblesse, sa nécessité, les exigences qui en découlent. Il les met ensuite en garde contre les dangers qui la menacent : dangers d'autant plus redoutables qu'on est exposé à les minimiser par présomption, aveuglement ou respect humain. Comme il serait vain toutefois de prétendre les surmonter par ses propres forces, le rappel du conseil évangélique « Veillez et priez » est des plus opportuns en guise de conclusion.

Orné de nombreuses gravures artistiques, rédigé en un style où la sobriété s'allie à la précision, exempt de tout détail qui, sous couleur d'initiation, servirait d'appât à une curiosité malsaine, le livre mérite beaucoup de lectrices.

Porque me hice sacerdote ? Encues a dirigida por Gorge y Ramon MARIA SANS VILA. — 380 p. (12 × 19). — Salamanca, Ediciones Sigueme (Apartado 332), 1959.

Pourquoi me suis-je fait prêtre ? C'est la question à laquelle ce livre apporte 42 réponses. Celles-ci émanent de cardinaux, d'évêques, de prêtres, de religieux, appartenant à tout l'univers catholique. Ces témoignages ont été ici traduits en espagnol. Les deux frères Sans Vila continueront leur enquête, spécialement auprès des séminaristes de Barcelone. Ils espèrent pouvoir, plus tard, baser sur les résultats obtenus une notion solide de la nature de la vocation. Dès maintenant cet ouvrage qui contient une foule de confidences intimes, présente un vif intérêt au simple lecteur, et une riche matière à réflexion pour quiconque travaille au discernement et à la culture des vocations sacerdotales.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 8 decembris 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)